RESTRICTED
CR58215760
193KU D91 Grundlegung zur Meta

THE LIBRARIES

COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY

Digitized by Google

Grundlegung

zur

Metaphyſik

der Sitten

von

Immanuel Kant.

Neueſte Auflage.

Frankfurt und Leipzig

1791.

Vorrede.

Die alte griechische Philosophie theilte sich in drey Wissenschaften ab: Die **Physik**, die **Ethik**, und die **Logik**. Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Princip derselben hinzu zu thun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntniß ist entweder **material**, und betrachtet irgend ein **Object**; oder **formal**, und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objecte. Die formale Philosophie heißt **Logik**, die materiale aber,

welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der **Natur**, oder der **Freyheit**. Die Wissenschaft von der ersten heißt **Physik**, die der andern ist **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Theil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruheten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Canon für den Verstand, oder die Vernunft, der bey allem Denken gilt und demonstrirt werden muß. Dagegen können sowol die natürliche, als sittliche Weltweisheit, jede ihren empirischen Theil haben, weil jene der Natur, als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, so fern er durch die Natur afficirt wird, ihre Gesetze bestimmen muß, die erstern zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die

zwey-

zweyten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, **empirische**, die aber, so lediglich aus Principien a priori ihre Lehren vorträgt, **reine** Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt **Logik**; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie **Metaphysik**.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer **Metaphysik der Natur** und einer **Metaphysik der Sitten**. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Theil haben; die Ethik gleichfalls; wiewol hier der empirische Theil besonders **practische Anthropologie**, der rationale aber eigentlich **Moral** heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste, haben durch die Vertheilung der Arbeiten ge-

wonnen, da nemlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich, ihrer Behandlungsweise nach, von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarey. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Object wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publicums gemäß, nach allerley ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt, zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwey Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfodert

dert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfodere, den empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der practischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert seyn müßte, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäfte von allen Sittenlehrern, (deren Name Legion heißt) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meyne, daß es von der äußersten Nothwendigkeit sey, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was

nur empirisch seyn mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn, daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sinnlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bey sich führen müsse; daß das Gebot: du sollt nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Principien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine practische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, samt ihren Principien, unter allem practischen Erkenntnisse von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntniß desselben, (Anthropologie,) sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen,, Gesetze a priori, die freylich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfodern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da diese, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer practischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der a priori in unserer Vernunft liegen-

den practischen Gründsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerley Verderbniß unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bey dem, was moralisch gut seyn soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze **gemäß** sey, sondern es muß auch **um desselben willen** geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz, in seiner Reinigkeit und Aechtheit, (woran eben im Practischen am meisten gelegen ist,) nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reine Principien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht, (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunfterkenntniß, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt,)

viel

viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung so gar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefodert wird, schon an der Propädevtik des berühmten **Wolf** vor seiner Moralphilosophie, nemlich der von ihm sogenannten **allgemeinen practischen Weltweisheit**, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sey. Eben darum, weil sie eine allgemeine practische Weltweisheit seyn sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien a priori, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben so wie die allgemeine Logik von der Transscendentalphiloso-

phie,

phie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens **überhaupt**, diese aber bloß die besondern Handlungen und Regeln des **reinen** Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen **reinen** Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtentheils aus der Psychologie geschöpft werden. Daß in der allgemeinen praetischen Weltweisheit (wiewol wider alle Befugniß,) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als solche, völlig a priori bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrung zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied

ihrer

hrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben, (indem sie alle als gleichartig angesehen werden,) und machen sich dadurch ihren Begriff von **Verbindlichkeit**, der freylich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den **Ursprung** aller möglichen practischen Begriffe, ob sie auch a priori oder bloß a posteriori stattfinden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Critik einer **reinen practischen Vernunft**, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Critik der reinen speculativen Vernunft. Allein, theils ist jene nicht von so äußerster Nothwendigkeit, als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beym gemeinsten Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch, ganz und

gar

gar dialectisch ist: theils erfordere ich zur Critik einer reinen practischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet seyn soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft seyn kann, die bloß in der Anwendung unterschieden seyn muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeyzuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich statt der Benennung einer **Critik der reinen practischen Vernunft**, der von einer **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich

lich ist, künftig nicht faßlichern Lehren beyfügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung **des obersten Princips der Moralität**, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäfte ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen, über diese wichtige und bisher bey weitem noch nicht zur Gnugthuung erörterte Hauptfrage, durch Anwendung desselben Princips auf das ganze System, viel Licht, und, durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Bestätigung erhalten: allein ich mußte mich dieses Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig seyn würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Princips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgiebt, vielmehr eine gewisse Parteylichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sey, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniß, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Eintheilung ist daher so ausgefallen:

1. **Erster Abschnit:** Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen.
2. **Zweyter Abschnitt:** Uebergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. **Dritter Abschnitt:** Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Critik der reinen practischen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen.

Es iſt überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derſelben zu denken möglich, was ohne Einſchränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Verſtand, Witz, Urtheilskraft und wie die **Talente** des Geiſtes ſonſt heiſſen mögen, oder Muth, Entſchloſſenheit, Beharrlichkeit im Vorſatze, als Eigenſchaften des **Temperaments**, ſind ohne Zweifel in mancher Abſicht gut und wünſchenswerth; aber ſie können auch äußerſt böſe und ſchädlich werden, wenn der Wille, der von dieſen Naturgaben Gebrauch machen ſoll und deſſen eigenthümliche Beſchaffenheit darum **Character** heißt, nicht gut iſt. Mit den **Glücksgaben** iſt es eben ſo bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, ſelbſt Geſundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, unter

den Namen der Glückseligkeit, machen Muth und hiedurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüth, und hiemit auch das ganze Princip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteyischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu seyn auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Werth, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Rechte für sie trägt, einschränkt, und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung sind nicht allein in vielerley Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil vom innern Werthe der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären, (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn

nicht

nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet; nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen; wenn bey seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freylich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind,) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung seyn, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um

ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Werth zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werthe des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bey Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so befremdliches, daß, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterey ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beygelegt habe, falsch verstanden seyn möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens, nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben

üben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet, und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und, sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden seyn, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu seyn; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in practischen Gebrauch ausschlüge, und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel dazu zu gelangen auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bey vielen, und zwar den versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es

zu gestehen, ein gewisser Grad von **Misologie**, d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Ueberschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern so gar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu seyn scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das Urtheil derer, die die ruhmredige Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sey, sondern daß diesen Urtheilen insgeheim die Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sey und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen größtentheils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben

ben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwol aber uns Vernunft als practisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den **Willen** haben soll, dennoch zugetheilt ist; so muß die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern, an sich selbst **guten Willen** hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber es muß doch das höchste Gut, und zu allem Uebrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung seyn, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft, die zur ersten und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweyten, die jederzeit bedingt ist, nemlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherley Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste practische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bey Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nemlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft

bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden seyn.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beywohnet und nicht so wohl gelehret als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werths unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, entwickeln: wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich seyn mögen; denn bey denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen seyn mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bey Seite, die würklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn

da

da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung **aus Pflicht** oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sey. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subject noch überdem **unmittelbare** Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrnen Käufer nicht übertheure, und, wo viel Verkehr ist, thut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind eben so gut bey ihm kauft, als jeder anderer. Man wird also **ehrlich** bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vortheil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Werth, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflicht-

mäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Furcht, sondern aus Pflicht; alsdenn hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht, und überdem giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nemlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle

Theil-

Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus, und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigene mit der besondern Gabe der Geduld und anhaltenden Stärke versehen, dergleichen bey jedem andern auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Product seyn würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments seyn mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nemlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht, (wenigstens indirect,) denn der Mangel der Zufriedenheit

mit

mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große Versuchung zu Uebertretung der Pflichten werden. Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung der Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch thut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch z. B. ein Podagrist wählen könne, zu genießen was ihm schmeckt und zu leiden was er kann, weil er, nach seinem Ueberschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so nothwendig in diesen Ueberschlag gehörete, so bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Gesetz übrig, nemlich seine Glückseligkeit zu

befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Werth.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist **practische** und nicht **pathologische** Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweyte Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth **nicht in der Absicht**, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem **Princip des Wollens**, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bey Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können, ist aus dem vorigen klar. Worzu kann also dieser Werth liegen, wenn er nicht im

Willen,

Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, **als im Princip des Willens**, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschiehet, da ihm alles materielle Princip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen würde ich so ausdrücken: **Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.** Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar **Neigung** haben, aber **niemals Achtung**, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines andern seine seyn, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweyten bisweilen lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueberschlage

der

bey der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot seyn. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objectiv, das Gesetz, und subjectiv, **reine Achtung** für dieses practische Gesetz, mithin die Maxime *), einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwol das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders als die **Vorstellung des Gesetzes** an sich selbst, die frei-

*Maxime ist das subjective Princip des Wollens; das Objective Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum practischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte,) ist das practische Gesetz.

freilich nur im vernünftigen Wesen statt findet, so fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf *).

Was

*) Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkelen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtseyn der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtseyn derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht, betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweyten mit Neigung.

Alle

Was kann das aber wol für ein Geſetz ſeyn, deſſen Vorſtellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rückſicht zu nehmen, den Willen beſtimmen muß, damit dieſer ſchlechterdings und ohne Einſchränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Geſetzes entſpringen könnten, ſo bleibt nichts als die allgemeine Geſetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen ſoll, d. i. ich ſoll niemals anders verfahren, als ſo, daß ich auch wollen könne, meine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden. Hier iſt nun die bloße Geſetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewiſſe Handlungen beſtimmtes Geſetz zum Grunde zu legen,) das, was dem Willen zum Princip dient, und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimäriſcher Begriff ſeyn ſoll; hiemit ſtimmt die gemeine Menſchenvernunft in ihrer practiſchen Beurtheilung auch vollkommen überein, und das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

Die

Alle Achtung für eine Perſon iſt eigentlich nur Achtung fürs Geſetz (der Rechtſchaffenheit ꝛc.), wovon jene uns das Beyſpiel giebt. Weil wir Erweiterung unſerer Talente auch als Pflicht anſehen, ſo ſtellen wir uns an einer Perſon von Talenten auch gleichſam das Beyſpiel eines Geſetzes vor (ihr durch Uebung hierin ähnlich zu werden) und das macht unſere Achtung aus. Alles moraliſche ſo genannte Intereſſe beſteht lediglich in der Achtung fürs Geſetz.

Die Frage sey z. B. darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen thun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmäßig sey, ein falsches Versprechen zu thun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wol, daß es nicht genug sey, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wol überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreye, und, da die Folgen bey aller meiner vermeinten Schlauigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind, daß nicht ein einmal verlohrnes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte, als alles Uebel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sey, hiebey nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren, und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu seyn, als aus Besorgniß der nachtheiligen Folgen; indem im ersten Falle, der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweyten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wol damit ver-

verbunden seyn möchten. Denn, wenn ich von dem Princip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiß böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vortheilhaft seyn, wiewol es freylich sicherer ist, bey ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sey, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wol damit zufrieden seyn, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zuziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowol für mich als andere), gelten solle, und würde ich wol zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstöhren müsse.

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sey, darzu brauche ich gar keine weit ausho-

lende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefaßt zu seyn, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: daß es eine Schätzung des Werthes sey, welcher allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs practische Gesetz dasjenige sey, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Werth über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches sie sich zwar freylich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaaße ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie

sie,

ſie, mit dieſem Compaſſe in der Hand, in allen vorkommenden Fällen ſehr gut Beſcheid wiſſe, zu unterſcheiden, was gut, was böſe, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig ſey, wenn man, ohne ſie im mindeſten etwas neues zu lehren, ſie nur, wie Socrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerkſam macht, und daß es alſo keiner Wiſſenſchaft und Philoſophie bedürfe, um zu wiſſen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja ſogar um weiſe und tugendhaft zu ſeyn. Das ließe ſich auch wol ſchon zum voraus vermuthen, daß die Kenntniß deſſen, was zu thun, mithin auch zu wiſſen jedem Menſchen obliegt, auch jedes, ſelbſt des gemeinſten Menſchen Sache ſeyn werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung anſehen, wie das practiſche Beurtheilungsvermögen vor dem theoretiſchen im gemeinen Menſchenverſtande ſo gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgeſetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth ſie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widerſprüche mit ſich ſelbſt, wenigſtens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbeſtand. Im practiſchen aber fängt die Beurtheilungskraft denn eben allererſt an, ſich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verſtand alle ſinnliche Triebfedern von practiſchen Geſetzen ausſchließt. Er wird alsdenn ſo gar ſubtil, es mag ſeyn, daß er mit ſeinem Gewiſſen, oder anderen Anſprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen ſoll, chicaniren, oder

auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beynahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Princip als jener haben, sein Urtheil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputiren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in practischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen, und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen.

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wol mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer

rer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabey den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlaßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabey so billig scheinenden Ansprüche, (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen,) ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine **natürliche Dialectik**, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine practische Vernunft am Ende nicht gut heißen kann.

So wird also die **gemeine Menschenvernunft** nicht durch irgend ein Bedürfniß der Speculation (welches ihr, so lange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu seyn, niemals anwandelt), sondern selbst aus practischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen, und einen Schritt ins Feld einer **practischen Philosophie** zu thun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Princips

und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfniß und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme, und nicht Gefahr laufe, durch die Zweydeutigkeit, in die sie leicht geräth, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich eben so wol in der practischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine Dialectik, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wol eben so wenig, als die andere, irgendwo sonst, als in einer vollständigen Critik unserer Vernunft, Ruhe finden.

Zweyter Abschnitt.

Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer practischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keinesweges zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige, und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichere Beyspiele aufführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sey, ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Werth habe. Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet, und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauren der Gebrechlichkeit u. Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung thate, die zwar edel genug

ſey, ſich eine ſo achtungswürdige Idee zu ihrer Vorſchrift zu machen, aber zugleich zu ſchwach, um ſie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Geſetzgebung dienen ſollte, nur dazu braucht, um das Intereſſe der Neigungen, es ſey einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander, zu beſorgen.

In der That iſt es ſchlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer ſonſt pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moraliſchen Gründen und auf der Vorſtellung ſeiner Pflicht beruhet habe. Denn es iſt zwar bisweilen der Fall, daß wir bey der ſchärfſten Selbſtprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moraliſchen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte ſeyn können, uns zu dieſer oder jener guten Handlung und ſo großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geſchloſſen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbſtliebe unter der bloßen Vorſpiegelung jener Idee, die eigentliche beſtimmende Urſache des Willens geweſen ſey, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälſchlich angemaßten edlern Bewegungsgrunde ſchmeicheln, in der That aber ſelbſt durch die angeſtrengteſte Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moraliſchen Werthe die Rede iſt, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man ſieht, ſondern auf jene innere Principien derſelben, die man nicht ſieht.

Man

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit, als bloßes Hirngespinst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung, verlachen, keinen gewünschteren Dienst thun, als ihnen einzuräumen, daß die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sey,) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mußten; denn da bereitet man jenen einen sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seyn; sieht man aber ihr Tichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfodern würde, sich ihre Absicht stützet. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht so fort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nun nichts für den gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe,

die

die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sey, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beyspiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten sey, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefodert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.

Setzet man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle **vernünftige Wesen überhaupt**, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern **schlechterdings nothwendig** gelten müsse; so ist klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodictischen Gesetze zu schließen, Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das,

was

was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens, für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt, und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären, und nicht völlig a priori aus reiner, aber practischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beyspielen entlehnen wollte. Denn jedes Beyspiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sey, zum ursprünglichen Beyspiele, d. i. zum Muster zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut, niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freyen Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar

nicht

nicht ſtatt, und Beyſpiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. ſie ſetzen die Thunlichkeit deſſen, was das Geſetz gebietet, außer Zweifel, ſie machen das, was die practiſche Regel allgemeiner ausdrückt, anſchaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bey Seite zu ſetzen und ſich nach Beyſpielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten oberſten Grundſatz der Sittlichkeit giebt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müßte, ſo glaube ich, es ſey nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut ſey, dieſe Begriffe, ſo wie ſie, ſamt den ihnen zugehörigen Principien, a priori feſtſtehen, im Allgemeinen (in abſtracto) vorzutragen, wofern das Erkenntniß ſich vom Gemeinen unterſcheiden und philoſophiſch heißen ſoll. Aber in unſern Zeiten möchte dieſes wol nöthig ſeyn. Denn, wenn man Stimmen ſammelte, ob reine von allem Empiriſchen abgeſonderte Vernunfterkenntniß, mihin Metaphyſik der Sitten, oder populäre practiſche Philoſophie vorzuziehen ſey, ſo erräth man bald, auf welche Seite das Uebergewicht fallen werde.

Dieſe Herablaſſung zu Volksbegriffen iſt allerdings ſehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Principien der reinen Vernunft zuvor geſchehen und zur völligen Befriedigung erreicht iſt, und das würde heißen, die Lehre

re der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber wenn sie fest steht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu seyn, wenn man dabey auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut; so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Principien zum Vorschein, daran sich schaale Köpfe laben, weil es doch etwas gar brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen, und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär seyn zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, (mit unter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt,) bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit,

ligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntniß der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Principien der Sittlichkeit zu suchen seyn, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letztere völlig a priori, frey von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Theile nach, anzutreffen seyn, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine practische Weltweisheit, oder (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf) als Metaphysik*) der Sitten, lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publicum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit kei-

*) Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nemlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch so fort erinnert, daß die sittlichen Principien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich a priori bestehend seyn müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, practische Regeln müssen abgeleitet werden können.

keiner Theologie, mit keiner Physik, oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte,) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen sicher bestimmten Erkenntniß der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht, und überhaupt des sittlichen Gesetzes, hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebey zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch practisch seyn kann,) einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern *), die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtseyn ihrer Würde die letzteren verachtet, und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusam-

*) Ich habe einen Brief von sel. vortreflichen Sulzer, worin er mich frägt: was doch die Ursache seyn möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Ueberzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben, und indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, daß sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arzney recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste

zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Princip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muß.

Aus dem angeführten erhellet: daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowol, als der im höchsten Maaße speculativen; daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten practischen Principien zu dienen; daß man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzu thut, so viel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Speculation ankommt, erfodere,

Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil, in dieser oder einer andern Welt, abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Noth, oder der Anlockung, mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

fodere, ſondern auch von der größten practiſchen Wichtigkeit ſey, ihre Begriffe und Geſetze aus reiner Vernunft zu ſchöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieſes ganzen practiſchen oder reinen Vernunfterkenntniſſes, d. i. das ganze Vermögen der reinen practiſchen Vernunft, zu beſtimmen, hierin aber nicht, wie es wol die ſpeculative Philoſophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Principien von der beſondern Natur der menſchlichen Vernunft abhängig zu machen, ſondern darum, weil moraliſche Geſetze für jedes vernünftige Weſen überhaupt gelten ſollen, ſie ſchon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Weſens überhaupt abzuleiten, und auf ſolche Weiſe alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menſchen der Anthropologie bedarf, zuerſt unabhängig von dieſer als reiner Philoſophie, d. i. als Metaphyſik, vollſtändig, welches ſich in dieſer Art ganz abgeſonderter Erkenntniſſe wol thun läßt) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Beſitze derſelben zu ſeyn, vergeblich ſey, ich will nicht ſagen, das Moraliſche der Pflicht in allem, was pflichtmäßig iſt, genau für die ſpeculative Beurtheilung zu beſtimmen, ſondern ſo gar im bloß gemeinen und practiſchen Gebrauche, vornemlich der moraliſchen Unterweiſung, unmöglich ſey, die Sitten auf ihre ächte Principien zu gründen und dadurch reine moraliſche Geſinnungen zu bewirken und zum höchſten Weltbeſten den Gemüthern einzupfropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurtheilung (die hier sehr achtungswürdig ist,) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beyspiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt, und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniß dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beyspiele uns verlassen,) durch die natürlichen Stuffen fortzuschreiten; müssen wir das practische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, **nach der Vorstellung** der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen **Willen**. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen **Vernunft** erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, **nur dasjenige** zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung,

als practisch nothwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bey Menschen wirklich ist); so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung; d. i. das Verhältniß der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ.

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedruckt, und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectivē Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird, (eine Nöthigung). Sie sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, allein

ſie ſagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgeſtellt wird, daß es zu thun gut ſey. Practiſch gut iſt aber, was vermittelſt der Vorſtellungen der Vernunft, mithin nicht aus ſubjectiven Urſachen, ſondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Weſen, als ein ſolches, gültig ſind, den Willen beſtimmt. Es wird vom Angenehmen unterſchieden, als demjenigen, was nur vermittelſt der Empfindung aus bloß ſubjectiven Urſachen, die nur für dieſes oder jenes ſeinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat *).

Ein

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und dieſe beweiſet alſo jederzeit ein Bedürfniß. Die Abhängigkeit eines zufällig beſtimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein Intereſſe. Dieſes findet alſo nur bey einem abhängigen Willen ſtatt, der nicht von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäß iſt; beym göttlichen Willen kann man ſich kein Intereſſe gedenken. Aber auch der menſchliche Wille kann woran ein Intereſſe nehmen, ohne darum aus Intereſſe zu handeln. Das erſte bedeutet das practiſche Intereſſe an der Handlung, das zweyte das pathologiſche Intereſſe am Gegenſtande der Handlung. Das erſte zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an ſich ſelbſt, das zweyte von den Principien derſelben zum Behuf der Neigung an, da nemlich die Vernunft nur die practiſche Regel angiebt, wie dem Bedürfniſſe der Neigung abgeholfen werde. Im erſten Falle intereſſirt mich die Handlung, im zweyten der Gegenſtand der Handlung, (ſo fern er mir angenehm iſt). Wir haben im erſten Abſchnitte geſehen, daß bey einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Intereſſe am Gegenſtande, ſondern bloß an der Handlung ſelbſt und ihrem Princip in der Vernunft (dem Geſetz) geſehen werden müſſe.

Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowol unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjectiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniß objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder categorisch. Jene stellen die practische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der categorische Imperativ würde der seyn, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte.

Weil jedes practische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft practisch bestimmbares Subject, als nothwendig vorstellt, so

sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art guten Willens nothwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß wozu anderes, als Mittel, gut seyn würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Princip desselben, so ist er categorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die practische Regel in Verhältniß auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung thut, weil sie gut ist, theils weil das Subject nicht immer weiß, daß sie gut sey, theils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objectiven Principien einer practischen Vernunft zuwider seyn könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sey. Im erstern Fall ist er ein problematisch, im zweyten assertorisch = practisches Princip. Der categorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck für sich als objectiv nothwendig erklärt, gilt als apodictisch (practisches) Princip.

Man

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Principien der Handlung, so fern diese als nothwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen practischen Theil, der aus Ausgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sey, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der Geschicklichkeit heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sey, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, sind in so fern von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerley lernen zu lassen, und sorgen für die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerley beliebigen Zwecken, von deren keinen sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Werth

der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwol ein Zweck, den man bey allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nemlich als abhängige Wesen, passen,) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die practische Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist assertorisch. Man darf ihn nicht bloß als nothwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht, vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bey jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlseyn Klugheit*) im engsten Verstande nennen. Also

*) Das Wort Klugheit wird in zwiefachen Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweyten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweyte die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen daurenden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweyten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheid und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.

so ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist categorisch. Er betrift nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heißen.

Das Wollen nach diesen dreyerley Principien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bey sich, und Gebote sind Gesetze,

ſetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleiſtet werden muß. Die **Rathgebung** enthält zwar Nothwendigkeit, die aber bloß unter ſubjectiver gefälliger Bedingung, ob dieſer oder jener Menſch dieſes oder jenes zu ſeiner Glückſeligkeit zähle, gelten kann; dagegen der categoriſche Imperativ durch keine Bedingung eingeſchränkt wird, und als abſolut-obgleich practiſch-nothwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die erſteren Imperative auch **techniſch** (zur Kunſt gehörig), die zweyten **pragmatiſch***) (zur Wohlfahrt), die dritten **moraliſch** (zum freyen Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig,) nennen.

Nun entſteht die Frage: wie ſind alle dieſe Imperative möglich? Dieſe Frage verlangt nicht zu wiſſen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, ſondern wie bloß die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geſchicklichkeit möglich ſey, bedarf wol keiner beſondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (ſo fern die Vernunft auf ſeine

*) Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatiſch könne ſo am genaueſten beſtimmt werden. Denn pragmatiſch werden die Sanctionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten, als nothwendige Geſetze, ſondern aus der Vorſorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatiſch iſt eine Geſchichte abgefaßt, wenn ſie Klugheit macht, d. i. die Welt belehrt, wie ſie ihren Vortheil beſſer, oder wenigſtens eben ſo gut, als die Vorwelt, beſorgen könne.

ne Handlungen entscheidenden Einfluß hat,) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objects, als meiner Wirkung, wird schon meine Caußalität, als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus, (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Object wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem sichern Princip in zwey gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derselben zwey Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freylich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung, und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerley.

Die Imperativen der Klugheit, würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz

und

und gar übereinkommen, und eben sowol analytisch seyn. Denn es würde eben sowol hier, als dort, heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwol zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ists unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle? Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniß und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Uebel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür

für, daß es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwissenheit erforderlich seyn würde. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w. von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objectiv als practisch-nothwendig darstellen können, daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sey, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer

in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-practischer Satz seyn; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bey diesem der Zweck bloß möglich, bey jenem aber gegeben ist: da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte; so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sey, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objectiv-vollgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bey den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hiebey nicht aus der Acht zu lassen, daß er durch kein Beyspiel, mithin empirisch auszumachen sey, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die categorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch seyn mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollt nichts betrüglich versprechen; und man nimmt, daß die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Rathgebung zu Vermei-

meidung irgend eines andern Uebels sey, so daß etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Credit bringest; sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sey also categorisch; so kann man doch in keinem Beyspiel mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß ingeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgniß anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher categorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift seyn, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht, und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines categorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Fortsetzung, sondern bloß zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der categorische Imperativ allein als ein

practisches Gesetz laute, die übrigen insgesamt zwar Principien des Willens, aber nicht Gesetze heißen können; weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los seyn können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frey läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bey sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweytens ist bey diesem categorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit, (die Möglichkeit desselben einzusehen,) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-practischer Satz *) a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im practischen nicht weniger haben werde.

Bey

*) Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That a priori, mithin nothwendig (obgleich nur objectiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein practischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem schon vorausgesetzten analytisch ableitet, (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen) sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

Bey dieſer Aufgabe wollen wir zuerſt verſuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines categoriſchen Imperativs auch die Formel deſſelben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein categoriſcher Imperativ ſeyn kann; denn wie ein ſolches abſolutes Gebot möglich ſey, wenn wir auch gleich wiſſen, wie es lautet, wird noch beſondere und ſchwere Bemühung erfodern, die wir aber zum letzten Abſchnitte ausſetzen.

Wenn ich mir einen hypothetiſchen Imperativ überhaupt denke, ſo weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben iſt. Denke ich mir aber einen categoriſchen Imperativ, ſo weiß ich ſofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Geſetze nur die Nothwendigkeit der Maxime*) enthält, dieſem Geſetze gemäß zu ſeyn, das Geſetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeſchränkt war, ſo bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Geſetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß

*Maxime iſt das ſubjective Princip zu handeln, und muß vom objectiven Princip, nemlich dem practiſchen Geſetze, unterſchieden werden. Jene enthält die practiſche Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwiſſenheit oder auch den Neigungen deſſelben) beſtimmt, und iſt alſo der Grundſatz, nach welchem das Subject handelt; das Geſetz aber iſt das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Weſen, und der Grundſatz, nach dem es handeln ſoll, d. i. ein Imperativ.

seyn soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der categorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Princip, abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken, und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d.i. das Daseyn der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben, in Pflichten gegen

gen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten*).

1) Einer, der durch einer Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sey, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wol ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Princip, wenn das Leben bey seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es frägt sich nur noch, ob dieses Princip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beför-

 derung

*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beyspiele zu ordnen) dastehe. Uebrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeynet bin, weil es zu meiner Absicht einerley ist, ob man es mir einräumt, oder nicht.

derung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstöhren, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne, und folglich dem obersten Princip gänzlich widerstreite.

2) Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wol, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu thun; noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu seyn glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Princip der Selbstliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wol zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sey? Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz, und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern

sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu seyn glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sey, sondern über alle solche Aeußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Cultur ihn zu einem in allerley Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob, außer der Uebereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner,) sein Talent rosten ließe, und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt

sey. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein **vierter**, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich seyn, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden, oder seinem Beystande in der Noth, habe ich nicht Lust etwas beyzutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wol bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber, obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte; so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, daß ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Na-

turgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beystandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen angeführten Princip klar in die Augen fällt. Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Canon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bey andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweyte nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beyspiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Princip vollständig aufgestellt worden.

Wenn wir nun auf uns selbst bey jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir

wirklich nicht wollen, es ſolle unſere Maxime ein allgemeines Geſetz werden, denn das iſt uns unmöglich, ſondern das Gegentheil derſelben ſoll vielmehr allgemein ein Geſetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freyheit, für uns, oder (auch nur für dieſesmal) zum Vortheil unſerer Neigung, davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demſelben Geſichtspuncte, nemlich der Vernunft, erwögen, ſo würden wir einen Widerſpruch in unſerm eigenen Willen antreffen, nemlich, daß ein gewiſſes Princip objectiv als allgemeines Geſetz nothwendig ſey und doch ſubjectiv nicht allgemein gelten, ſondern Ausnahmen verſtatten ſollte. Da wir aber einmal unſere Handlung aus dem Geſichtspuncte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch eben dieſelbe Handlung aus dem Geſichtspuncte eines durch Neigung affectirten Willens betrachten, ſo iſt wirklich hie kein Widerſpruch, wol aber ein Widerſtand der Neigung gegen die Vorſchrift der Vernunft, (antagoniſmus) wodurch die Allgemeinheit des Princips (univerſalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird, dadurch das practiſche Vernunftprincip mit der Maxime auf dem halben Wege zuſammenkommen ſoll. Ob nun dieſes gleich in unſerm eigenen unparteyiſch angeſtellten Urtheile nicht gerechtfertiget werden kann, ſo beweiſet es doch, daß wir die Gültigkeit des categoriſchen Imperativs wirklich anerkennen, und uns (mit aller Achtung für denſelben,) nur einige,

wie

wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in categorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des categorischen Imperativs, der das Princip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe,) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, daß es ein practisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sey.

Bey der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll practisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann,) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der beson-

besondern Naturanlage der Menschen, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja so gar, wo möglich, aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectiv Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seyn, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen, und seiner Gütigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunct gestellet, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt, oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser seyn als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig a priori ihren Quell, und hiemit zugleich ihr gebietendes An-

sehen

sehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens, eben darin besteht, daß das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frey sey. Wider diese Nachlässigkeit, oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen,) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat*).

Die

* Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit, von aller Beymischung des Sinnlichen

Die Frage alſo iſt dieſe: iſt es ein nothwendiges Geſetz für alle vernünftige Weſen, ihre Handlungen jederzeit nach ſolchen Maximen zu beurtheilen, von denen ſie ſelbſt wollen können, daß ſie zu allgemeinen Geſetzen dienen ſollen? Wenn es ein ſolches iſt, ſo muß es (völlig a priori) ſchon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Weſens überhaupt verbunden ſeyn. Um aber dieſe Verknüpfung zu entdecken, muß man, ſo ſehr man ſich auch ſtreubt, einen Schritt hinaus thun, nemlich zur Metaphyſik, obgleich in ein Gebiet derſelben, welches von dem der ſpeculativen Philoſophie unterſchieden iſt, nemlich in die Metaphyſik der Sitten. In einer practiſchen Philoſophie, wo es uns nicht darum zu thun iſt, Gründe anzunehmen, von dem, was geſchieht, ſondern Geſetze von dem, was geſchehen ſoll, ob es gleich niemals geſchieht, d. i. objectiv-practiſche Geſetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Unterſuchung anzuſtellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geſchmacke, und ob dieſer von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterſchieden ſey; worauf Gefühl der Luſt und Unluſt beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus dieſen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen ent-

lichen und allem unächten Schmuck des Lohns, oder der Selbſtliebe, entkleidet, darzuſtellen. Wie ſehr ſie alsdenn alles übrige, was den Neigungen reizend erſcheint, verdunkele, kann jeder vermittelſt des mindeſten Verſuchs ſeiner nicht ganz für alle Abſtraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

entſpringen; denn das gehört alles zu einer empiriſchen Seelenlehre, welche den zweyten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man ſie als Philoſophie der Natur betrachtet, ſo fern ſie auf empiriſchen Geſetzen gegründet iſt. Hier aber iſt vom objectiv-practiſchen Geſetze die Rede, mithin von dem Verhältniſſe eines Willens zu ſich ſelbſt, ſo fern er ſich bloß durch Vernunft beſtimmt, da denn alles, was aufs Empiriſche Beziehung hat, von ſelbſt wegfällt; weil, wenn die Vernunft für ſich allein das Verhalten beſtimmt, (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben unterſuchen wollen,) ſie dieſes nothwendig a priori thun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäß ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Und ein ſolches Vermögen kann nur in vernünftigen Weſen anzutreffen ſeyn. Nun iſt das, was dem Willen zum objectiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient, der Zweck, und dieſer, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Weſen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck iſt, heißt das Mittel. Der ſubjective Grund des Begehrens iſt die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterſchied zwiſchen ſubjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für

jedes

jedes vernünftige Wesen gelten. Practische Principien sind **formal**, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren, sie sind aber **material**, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als **Wirkungen** seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, (materiale Zwecke) sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects gibt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. practische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, **dessen dasein an sich selbst** einen absoluten Werth hat, was, als **Zweck an sich selbst**, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen categorischen Imperativs, d. i. practischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der **Mensch** und überhaupt jedes vernünftige Wesen, **existirt** als Zweck an sich selbst, **nicht bloß als Mittel** zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowol auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerich-

teten

teten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth seyn. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfniß, haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frey zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens seyn muß. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Daseyn zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkühr einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjective Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Werth hat; sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Daseyn an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absoluten Werthe würde angetroffen werden; wenn aber al-

ler Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes practisches Princip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes practisches Princip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen categorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches seyn, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen practischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Princips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Daseyn vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor*); also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus, als einem obersten practischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der practische Imperativ wird also folgender seyn: Handle so, daß du die Menschheit, sowol in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß

*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

bloß als Mittel brauchest. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bey den vorigen Beyspielen zu bleiben, so wird

Erstlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zweck an sich selbst, zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, bloß als eines Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bey allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten ꝛc. muß ich hier vorbeygehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweytens, was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu thun im Sinne hat, so fort einsehen, daß er sich eines andern Menschen

bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beyspiele von Angriffen auf Freyheit und Eigenthum anderer herbeyzieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Uebertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sey, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen*).

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ists nicht genug, daß die Hand-

*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri &c zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz seyn, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben seyn dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen.) endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren, u. s. w.

Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subject gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wol mit der Erhaltung der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des andern Glückseligkeit was beytrüge, dabey aber ihr nichts vorsetzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Uebereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bey mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke seyn.

Dieses Princip der Menschheit, und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, (welche die oberste einschränkende Bedingung der Frey-

heit der Handlungen eines jeden Menschen ist,) ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht: zweytens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjectiv) d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nemlich der Grund aller practischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu seyn fähig macht, (nach dem ersten Princip,) subjectiv aber im Zwecke; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweyten Princip): hieraus folgt nun das dritte practische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Princip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterwor-

fen,

fen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nemlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beymischung irgend eines Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, daß sie als categorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als categorisch angenommen,, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber practische Sätze gäbe, die categorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nemlich: daß die Lossagung von allem Interesse beym Wollen aus Pflicht, als das specifische Unterscheidungszeichen des categorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Princips, nemlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemeingesetzgebenden Willens.

Denn wenn wir einen ſolchen denken, ſo kann, obgleich ein Wille, der unter Geſetzen ſteht, noch vermittelſt eines Intereſſe an dieſes Geſetz gebunden ſeyn mag, dennoch ein Wille, der ſelbſt zu oberſt geſetzgebend iſt, unmöglich ſo fern von irgend einem Intereſſe abhängen; denn ein ſolcher abhängender Wille würde ſelbſt noch eines andern Geſetzes bedürfen, welches das Intereſſe ſeiner Selbſtliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Geſetz einſchränkte.

Alſo würde das Princip eines jeden menſchlichen Willens, als eines durch alle ſeine Maximen allgemein geſetzgebenden Willens *), wenn es ſonſt mit ihm nur ſeine Richtigkeit hätte, ſich zum categoriſchen Imperativ darin gar wohl ſchicken, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Geſetzgebung willen, ſich auf kein Intereſſe gründet und alſo unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt ſeyn kann; oder noch beſſer, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen categoriſchen Imperativ giebt, (d. i. ein Geſetz für jeden Willen eines vernünftigen Weſens,) ſo kann er nur gebieten, alles aus der Maxime ſeines Willens, als eines ſolchen, zu thun, der zugleich ſich ſelbſt als allgemein geſetzgebend zum

*) Ich kann hier, Beyſpiele zur Erläuterung dieſes Princips anzuführen, überhoben ſeyn, denn die, ſo zuerſt den categoriſchen Imperativ und ſeine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

zum Gegenstande haben könnte; denn alsdenn nur ist das practische Princip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfündig zu machen, zu rückſehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sey, und daß er nur verbunden sey, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sey) unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bey sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas anderm genöthiget wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verlohren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse seyn. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt

ausfallen, und konnte zum moraliſchen Gebote gar nicht taugen. Ich will alſo dieſen Grundſatz das Princip der **Autonomie** des Willens, im Gegenſatz mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Weſens, das ſich durch alle Maximen ſeines Willens als allgemein geſetzgebend betrachten muß, um aus dieſem Geſichtspuncte ſich ſelbſt und ſeine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden ſehr fruchtbaren Begriff, nemlich den **eines Reichs der Zwecke.**

Ich verſtehe aber unter einem Reiche die ſyſtematiſche Verbindung verſchiedener vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze. Weil nun Geſetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach beſtimmen, ſo wird, wenn man von dem perſönlichen Unterſchiede vernünftiger Weſen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abſtrahirt, ein Ganzes aller Zwecke, (ſowol der vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich, als auch der eigenen Zwecke, die jedes ſich ſelbſt ſetzen mag,) in ſyſtematiſcher Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Principien möglich iſt.

Denn vernünftige Weſen ſtehen alle unter dem Geſetz, daß jedes derſelben ſich ſelbſt und alle andere niemals

mals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freylich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freyheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniß und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem

dem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Princip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip practische Nöthigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wol aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maaße zu.

Die practische Nothwendigkeit nach diesem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern practischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der

Wür-

Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst giebt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preiß, oder eine Würde. Was einen Preiß hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Aequivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preiß erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreiß; das, was, auch ohne ein Bedürfniß vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen Affectionspreiß; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preiß, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreiß: Witz, lebhafte

hafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreiß: dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, (nicht aus Instinct,) haben einen innern Werth. Die Natur sowol als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer sujectiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefodert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bey Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart, als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preiß unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche

che zu machen? Es ist nichts geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frey, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der er sich zugleich selbst unterwirft,) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drey Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwey von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv als objectiv-practisch ist, nemlich, um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie)

und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nemlich

1) eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine Materie, nemlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkührlichen Zwecke dienen müsse;

3) eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nemlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur *), zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier, wie durch die Categorien der Einheit der Form des Willens, (der Allgemeinheit desselben,) der Vielheit der Materie, (der Objecte, d i. der Zwecke,) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach der

*) Die Theologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine practische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen.

der ſtrengen Methode verfährt, und die allgemeine Formel des categoriſchen Imperativs zum Grunde legt: **handle nach der Maxime, die ſich ſelbſt zugleich zum allgemeinen Geſetze machen kann.** Will man aber dem ſittlichen Geſetze zugleich Eingang verſchaffen: ſo iſt ſehr nützlich, ein und eben dieſelbe Handlung durch benannte drey Begriffe zu führen, und ſie dadurch, ſo viel ſich thun läßt, der Anſchauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nemlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille iſt **ſchlechterdings gut**, der nicht böſe ſeyn, mithin deſſen Maxime, wenn ſie zu einem allgemeinen Geſetze gemacht wird, ſich ſelbſt niemals widerſtreiten kann. Dieſes Princip iſt alſo auch ſein oberſtes Geſetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Geſetzes du zugleich wollen kannſt; dieſes iſt die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit ſich ſelbſt im Widerſtreite ſeyn kann, und ein ſolcher Imperativ iſt categoriſch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Geſetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daſeyns der Dinge nach allgemeinen Geſetzen, die das Formale der Natur überhaupt iſt, Analogie hat, ſo kann der categoriſche Imperativ auch ſo ausgedrückt werden: **Handle nach Maximen, die ſich ſelbſt zugleich als allgemeine Naturgeſetze zum Gegenſtande haben**

können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens seyn. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens, durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muß, (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde,) so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anders als das Subject aller möglichen Zwecke selbst seyn, weil dieses zugleich das Subject eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftiges Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerley. Denn, daß ich meine Maxime im Gebrauche

che der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, sagt eben so viel, als das Subject der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen seyn mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspuncte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens, (die darum auch Personen heißen,) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftiges Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Princip dieser Maximen ist:

handle ſo, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Geſetze (aller vernünftigen Weſen) dienen ſollte. Ein Reich der Zwecke iſt alſo nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. ſich ſelbſt auferlegten Regeln, dieſe nur nach Geſetzen äußerlich genöthigter wirkenden Urſachen. Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es ſchon als Maſchine angeſehen wird, dennoch, ſo fern es auf vernünftige Weſen, als ſeine Zwecke, Beziehung hat, aus dieſem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein ſolches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der categoriſche Imperativ aller vernünftigen Weſen vorſchreibt, wirklich zu Stande kommen, **wenn ſie allgemein befolgt würden.** Allein, obgleich das vernünftige Weſen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich dieſe Maxime ſelbſt pünctlich befolgte, darum jedes andere eben derſelben treu ſeyn würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung deſſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen, d. i. ſeine Erwartung der Glückſeligkeit begünſtigen werde; ſo bleibt doch jenes Geſetz: handle nach Maximen eines allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in ſeiner vollen Kraft, weil es categoriſch gebietend iſt. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menſchheit, als vernünf-

tiger

tiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfniß unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowol, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu statten kommen; denn, diesem ungeachtet, müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Wesen, nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten, beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sey, selbst vom höchsten Wesen, beurtheilt werden. Moralität ist also das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen

Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wol aber, so fern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz, diejenige Triebfeder sey, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, so fern er, nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzge-

gebung, handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obleich mit dem Bedinig, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu seyn.

Die Autonomie des Willens
als
oberstes Princip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seyn. Daß diese practische Regel ein Imperativ sey, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung nothwendig gebunden sey, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntniß der Objecte und zu einer Critik des Subjects, d. i. der reinen practischen Vernunft, hinausgehen, denn völlig a priori muß dieser synthetische Satz, der apodictisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärti-

gen Abschnitt. Allein, daß gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sey, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Princip ein categorischer Imperativ seyn müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältniß zum Willen giebt diesem das Gesetz. Dies Verhältniß, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin categorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bey Ehren bleiben will; dieser

aber:

aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstande so fern abstrahiren, daß dieser gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit practische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administrire, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre, (es sey durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft,) sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann.

Eintheilung
aller möglichen Principien der Sittlichkeit
aus dem
angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Critik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Principien, die man aus diesem Gesichtspuncte nehmen mag, sind entweder empirisch oder ra-

tional. Die ersteren, aus dem Princip der Glückseligkeit, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die zweyten, aus dem Princip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes), als bestimmende Ursache unseres Willens, gebauet.

Empirische Principien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle Vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte practische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Princip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beyträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen: sondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Beweg-

ursa-

urſachen zur Tugend mit denen zum Laſter in eine Claſſe ſtellen und nur den Calcul beſſer ziehen lehren, den ſpecifiſchen Unterſchied beider aber ganz und gar auslöſchen; dagegen das moraliſche Gefühl, dieſer vermeyntliche beſondere Sinn*), (ſo ſeicht auch die Berufung auf ſelbigen iſt, indem diejenigen, die nicht denken können, ſelbſt in dem, was bloß auf allgemeine Geſetze ankommt, ſich durchs Fühlen auszuhelfen glauben, ſo wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterſchieden ſind, einen gleichen Maaßſtab des Guten und Böſen abgeben, auch einer durch ſein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann,) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweiſt, das Wohlgefallen und die Hochſchätzung für ſie ihr unmittelbar zuzuſchreiben, und ihr nicht gleichſam ins Geſicht ſagt, daß es nicht ihre Schönheit, ſondern nur der Vortheil ſey, der uns an ſie knüpfe.

Unter den rationalen, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit, iſt doch der ontologiſche Begriff der Vollkom-

*) Ich rechne das Princip des moraliſchen Gefühls zu dem der Glückſeligkeit, weil ein jedes empiriſches Intereſſe durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Abſicht auf Vortheile, oder in Rückſicht auf dieſelbe geſchehen, einen Betrag zum Wohlbefinden verſpricht. Imgleichen muß man das Princip der Theilnehmung an anderer Glückſeligkeit, mit Hutcheſon, zu demſelben von ihm angenommenen moraliſchen Sinne rechnen.

kommenheit, (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, specifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann,) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun, (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Cirkel im Erklären seyn würde,) der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt, die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch thun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen,) wählen müßte: so würde ich mich für den letz-

teren

teren bestimmen, weil, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Uebrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben seyn zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfodert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären, (weil Zuhörer den Aufschub des Urtheils nicht wohl leiden mögen,) selbst vermuthlich so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessirt, ist, zu wissen: daß diese Principien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nemlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. categorisch, gebieten. Er mag nun das Object vermittelst der Neigung, wie beym Princip der eigenen Glückselig-

keit,

keit, oder vermittelſt der auf Gegenſtände unſeres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Princip der Vollkommenheit, den Willen beſtimmen, ſo beſtimmt ſich der Wille niemals **unmittelbar** ſelbſt durch die Vorſtellung der Handlung, ſondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgeſetzte Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich ſoll **etwas thun, darum, weil ich etwas anderes will**, und hier muß noch ein anderes Geſetz in meinem Subject zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieſes andere nothwendig will, welches Geſetz wiederum eines Imperativs bedarf, der dieſe Maxime einſchränke. Denn weil der Antrieb, der die Vorſtellung eines durch unſere Kräfte möglichen Objects nach der Naturbeſchaffenheit des Subjects auf ſeinen Willen ausüben ſoll, zur Natur des Subjects gehöret, es ſey der Sinnlichkeit, (der Neigung und des Geſchmacks,) oder des Verſtandes und der Vernunft, die nach der beſonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objecte ſich mit Wohlgefallen üben, ſo gäbe eigentlich die Natur das Geſetz, welches, als ein ſolches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewieſen werden muß, mithin an ſich zufällig iſt und zur apodictiſchen practiſchen Regel, dergleichen die moraliſche ſeyn muß, dadurch untauglich wird, ſondern es iſt **immer nur Heteronomie** des Willens, der Wille gibt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelſt einer auf die

Em-

Empfänglichkeit deſſelben geſtimmten Natur des Subjects, das Geſetz.

Der ſchlechterdings gute Wille, deſſen Princip ein categoriſcher Imperativ ſeyn muß, wird alſo, in Anſehung aller Objecte unbeſtimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, ſich ſelbſt zum allgemeinen Geſetze zu machen, iſt ſelbſt das alleinige Geſetz, das ſich der Wille eines jeden vernünftigen Weſens ſelbſt auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Intereſſe derſelben als Grund unterzulegen.

Wie ein ſolcher ſynthetiſcher practiſcher Satz a priori möglich und warum er nothwendig ſey, iſt eine Aufgabe, deren Auflöſung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphyſik der Sitten liegt, auch haben wir ſeine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derſelben in unſerer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demſelben, unvermeidlicher Weiſe, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer alſo Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimäriſche Idee ohne Wahrheit, hält, muß das angeführte Princip derſelben zugleich einräumen. Dieſer

Ab-

Abſchnitt war alſo, eben ſo, wie der erſte, bloß analytiſch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngeſpinſt ſey, welches alsdenn folgt, wenn der categoriſche Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Princip a priori ſchlechterdings nothwendig iſt, erfodert einen **möglichen ſynthetiſchen Gebrauch der reinen practiſchen Vernunft**, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine **Critik** dieſes Vernunftvermögens ſelbſt voranzuſchicken, von welcher wir in dem letzten Abſchnitte die zu unſerer Abſicht hinlängliche Hauptzüge darzuſtellen haben.

Dritter Abschnitt.

Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Critik der reinen practischen Vernunft.

Der Begriff der Freyheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der Wille ist eine Art von Caußalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freyheit würde diejenige Eigenschaft dieser Caußalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann; so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Caußalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freyheit ist negativ, und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Caußalität den von Gesetzen bey sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas

anderes, nemlich die Folge, geſetzt werden muß: ſo iſt die Freyheit, ob ſie zwar nicht eine Eigenſchaft des Willens nach Naturgeſetzen iſt, darum doch nicht gar geſetzlos, ſondern muß vielmehr eine Cauſalität nach unwandelbaren Geſetzen, aber von beſonderer Art, ſeyn; denn ſonſt wäre ein freyer Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Urſachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Geſetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Urſache zur Cauſalität beſtimmte; was kann denn wol die Freyheit des Willens ſonſt ſeyn, als Autonomie, d. i. die Eigenſchaft des Willens, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn? Der Satz aber: der Wille iſt in allen Handlungen ſich ſelbſt ein Geſetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die ſich ſelbſt auch als ein allgemeines Geſetz zum Gegenſtande haben kann. Dies iſt aber gerade die Formel des categoriſchen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: alſo iſt ein freyer Wille und ein Wille unter ſittlichen Geſetzen einerley.

Wenn alſo Freyheit des Willens vorausgeſetzt wird, ſo folgt die Sittlichkeit ſamt ihrem Princip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indeſſen iſt das letztere doch immer ein ſynthetiſcher Satz: ein ſchlechterdings guter Wille iſt derjenige, deſſen Maxime jederzeit ſich ſelbſt, als allgemeines Geſetz betrachtet, in ſich

ent-

enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen, kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. Der positive Begriff der Freyheit schafft dieses dritte, welches nicht, wie bey den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt seyn kann, (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursach, in Verhältniß auf etwas anderes als Wirkung, zusammenkommen). Was dieses dritte sey, worauf uns die Freyheit weiset, und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freyheit aus der reinen practischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines categorischen Imperativs, begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freyheit
muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sey aus welchem Grunde, Freyheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen bey-

zulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freyheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, (wiewol dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargethan werden kann,) sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freyheit handeln kann, ist eben darum, in practischer Rücksicht, wirklich frey, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frey erklärt würde *). Nun behaupte ich: daß wir jedem ver-

*) Diesen Weg, die Freyheit nur, als von vernünftigen Wesen bey ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freyheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freyheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frey wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreyen, die die Theorie drückt.

vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die practisch ist, d. i. Caußalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfienge, denn alsdenn würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als practische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frey angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freyheit ein eigener Wille seyn, und muß also in practischer Absicht allen vernünftigen Wesen beygelegt werden.

Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freyheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir

uns ein Weſen als vernünftig und mit Bewußtſeyn ſeiner Cauſalität in Anſehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und ſo finden wir, daß wir aus eben demſelben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Weſen dieſe Eigenſchaft, ſich unter der Idee ſeiner Freyheit zum Handeln zu beſtimmen, beylegen müſſen.

Es floß aber aus der Vorausſetzung dieſer Ideen auch das Bewußtſeyn eines Geſetzes zu handeln: daß die ſubjectiven Grundſätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit ſo genommen werden müſſen, daß ſie auch objectiv, d. i. allgemein als Grundſätze, gelten, mithin zu unſerer eigenen allgemeinen Geſetzgebung dienen können. Warum aber ſoll ich mich denn dieſem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Weſen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Weſen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Intereſſe **treibt**, denn das würde keinen categoriſchen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran nothwendig ein Intereſſe **nehmen**, und einſehen, wie das zugeht; denn dieſes Sollen iſt eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Weſen gilt, wenn die Vernunft bey ihm ohne Hinderniſſe practiſch wäre; für Weſen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bey denen es nicht immer geſchieht, was die Vernunft für ſich allein thun würde,

würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freyheit eigentlich das moralische Gesetz, nemlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das ächte Princip genauer, als wol sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber, und der practischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen seyn müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beylegen, der so groß seyn soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes, für nichts zu halten sey, keine genugthuende Antwort geben.

Zwar finden wir wol, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar

kein Intereſſe des Zuſtandes bey ſich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung deſſelben bewirken ſollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, auch ohne den Bewegungsgrund, dieſer Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, für ſich intereſſiren könne: aber dieſes Urtheil iſt in der That nur die Wirkung von der ſchon vorausgeſetzten Wichtigkeit moraliſcher Geſetze, (wenn wir uns durch die Idee der Freyheit von allem empiriſchen Intereſſe trennen,) aber, daß wir uns von dieſem trennen, d. i. uns als frey im Handeln betrachten, und ſo uns dennoch für gewiſſen Geſetzen unterworfen halten ſollen, um einen Werth bloß in unſerer Perſon zu finden, der uns allen Verluſt deſſen, was unſerem Zuſtande einen Werth verſchafft, vergüten könne, und wie dieſes möglich ſey, mithin woher das moraliſche Geſetz verbinde, können wir auf ſolche Art noch nicht einſehen.

Es zeigt ſich hier, man muß es frey geſtehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es ſcheint, nicht heraus zu kommen iſt. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Urſachen als frey an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter ſittlichen Geſetzen zu denken, und wir denken uns nachher als dieſen Geſetzen unterworfen, weil wir uns die Freyheit des Willens beygelegt haben, denn Freyheit und eigene Geſetzgebung des Willens ſind beides

beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebracht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sonderen höchstens nur, um, in logischer Absicht, verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedne Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke,) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nemlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns, durch Freyheit, als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunct einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wol der gemeinste Verstand, obzwar, nach seiner Art, durch eine dunkele Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkühr kommen, (wie die der Sinne,) uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobey, was sie an sich seyn mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bey der angestrengtesten Auf-

merksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabey wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabey wir unsere Thätigkeit beweisen, einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nemlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten, und was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muß eine, obzwar rohe Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherley Weltbeschauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweyte, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. So gar sich selbst und zwar nach der Kenntniß, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sey. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und

folg-

folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewußtseyn afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nemlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen seyn mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur **Sinnenwelt**, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit seyn mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtseyn gelangt,) sich zur **intellectuellen Welt** zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges, zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich

ſich ſelbſt, ſo fern er durch Gegenſtände afficirt wird, unterſcheidet, und das iſt die Vernunft. Dieſe, als reine Selbſtthätigkeit, iſt ſogar darin noch über den Verſtand erhoben: daß, obgleich dieſer auch Selbſtthätigkeit iſt, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorſtellungen enthält, die nur entſpringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) iſt, er dennoch aus ſeiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, ſo bloß dazu dienen, um die ſinnlichen Vorſtellungen unter Regeln zu bringen und ſie dadurch in einem Bewußtſeyn zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine ſo reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmſtes Geſchäfte darin beweiſet, Sinnenwelt und Verſtandeswelt von einander zu unterſcheiden, dadurch aber dem Verſtande ſelbſt ſeine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Weſen ſich ſelbſt, als Intelligenz, (alſo nicht von Seiten ſeiner untern Kräfte,) nicht als zur Sinnen-, ſondern zur Verſtandeswelt gehörig, anſehen; mithin hat es zwey Standpuncte, daraus es ſich ſelbſt betrachten, und Geſetze des Gebrauchs ſeiner Kräfte, folglich aller ſeiner Handlungen, erkennen kann, einmal, ſo fern es zur Sinnenwelt

gehört,

gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweytens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet seyn.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Caußalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freyheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beylegen muß,) ist Freyheit. Mit der Idee der Freyheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freyheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nemlich vielleicht die Idee der Freyheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freyheit wiederum zu schließen. mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgesinnte Seelen wol gerne einräumen werden, welches wir aber niemals

mals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frey denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

Wie ist ein categorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und, bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache, nennt es seine Caußalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen, als bloße Erscheinungen jener Caußalität, angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nemlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werdē müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß seyn; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der

Natur

Natur gemäß genommen werden müſſen. (Die erſteren würden auf dem oberſten Princip der Sittlichkeit, die zweyten der Glückſeligkeit, beruhen.) Weil aber die Verſtandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Geſetze derſelben, enthält, alſo in Anſehung meines Willens (der ganz zur Verſtandeswelt gehört,) unmittelbar geſetzgebend iſt, und alſo auch als ſolche gedacht werden muß, ſo werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererſeits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Weſen, dennoch dem Geſetze der erſteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freyheit das Geſetz derſelben enthält, und alſo der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Geſetze der Verſtandeswelt für mich als Imperativen und die dieſem Princip gemäße Handlungen als Pflichten anſehen müſſen.

Und ſo ſind categoriſche Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich ſolches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß ſeyn würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anſchaue, gemäß ſeyn ſollen, welches categoriſche Sollen einen ſyntheticſchen Satz a priori vorſtellt, dadurch, daß über meinen durch ſinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendeſſelben, aber zur Verſtandeswelt gehörigen, reinen, für ſich ſelbſt practiſchen Willens hinzukommt, welcher

cher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntniß einer Natur beruht, möglich machen.

Der practische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beyspiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden,) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt seyn möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobey er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frey zu seyn. Er beweiset hiedurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frey ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst

erdenk-

erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand, (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen,) sondern nur einen größeren inneren Werth seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu seyn, wenn er sich in den Standpunct eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, zu die Idee der Freyheit d. i. Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkührlich nöthigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von der äußersten Grenze aller practischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frey. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freyheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht seyn, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil

von denjenigen Foderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es eben so nothwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sey, und diese Naturnothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniß a priori, bey sich führet. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt, und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, möglich seyn soll. Daher ist die Freyheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beyspielen der Erfahrung beweiset und nothwendig beweisen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialectik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beygelegte Freyheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und, bey dieser Wegescheidung, die Vernunft in speculativer Absicht den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebähnter und brauchbarer findet, als den der Freyheit: so ist doch in practischer Absicht der Fußsteig der Freyheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bey unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten

Philo-

Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freyheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wol voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freyheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freyheit aufgeben.

Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freyheit möglich sey, niemals begreifen könnte. Denn, wenn sogar der Gedanke von der Freyheit sich selbst, oder der Natur, die eben so nothwendig ist, widerspricht, so mußte sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subject, was sich frey dünkt, sich selbst in demselben Sinne, oder in eben demselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frey nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nemliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlaßliche Aufgabe der speculativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frey nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser

ihren Gesetzen für unterworfen halten, und das beide nicht allein gar wol beysammen stehen können, sondern auch als nothwendig vereinigt, in demselben Subject gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen genugsam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäfte verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber bloß der speculativen Philosophie ob, damit sie der practischen freye Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber bonum vacans, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenem vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der practischen Philosophie anfange. Denn jene Beylegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, sondern sie fodert nur von der speculativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, damit practische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanſpruch aber, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft, auf Freyheit des Willens, gründet ſich auf das Bewußtſeyn und die zugeſtandene Vorausſetzung der Unabhängigkeit der Vernunft, von bloß ſubjectiv-beſtimmten Urſachen, die insgeſamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit, gehört. Der Menſch, der ſich auf ſolche Weiſe als Intelligenz betrachtet, ſetzt ſich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniß zu beſtimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er ſich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Cauſalität begabt, denkt, als wenn er ſich wie Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch iſt,) wahrnimmt, und ſeine Cauſalität, äußerer Beſtimmung nach, Naturgeſetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich ſtattfinden könne, ja ſogar müſſe. Denn, daß ein Ding in der Erſcheinung, (das zur Sinnenwelt gehörig) gewiſſen Geſetzen unterworfen iſt, von welchen eben daſſelbe, als Ding oder Weſen an ſich ſelbſt, unabhängig iſt, enthält nicht den mindeſten Widerſpruch; daß er ſich ſelbſt aber auf dieſe zwiefache Art vorſtellen und denken müſſe, beruht, was das erſte betrifft, auf dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt als durch Sinne afficirten Gegenſtandes, was das zweyte anlangt, auf dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken, (mithin als zur Verſtandeswelt gehörig).

Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig, denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Causalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien einer intelligibelen Welt, von der er wol nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und categorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Willens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, so gar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wol aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumete.

Dadurch, daß die practische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein **denkt**; überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wol aber, wenn sie sich **hineinschauen**, **hineinempfinden** wollte. Jenes ist nur ein negativer

Gedan-

Gedanke, in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, und nur in diesem einzigen Puncte positiv, daß jene Freyheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Caußalität der Vernunft verbunden sey, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Princip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäß sey. Würde sie aber noch ein **Object des Willens**, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen, und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein **Standpunct**, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, **um sich selbst als practisch zu denken**, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich seyn würde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtseyn seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frey wirkende Ursache, abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freylich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbey, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt, (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst,) noth-

wendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter, als bloß ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freyheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; da hingegen alle Gesetze, die auf ein Object bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu **erklären** unterfinge, wie reine Vernunft practisch seyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie **Freyheit möglich** sey.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freyheit aber ist eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beyspiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nemlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von

Natur-

Naturinſtincten, zu beſtimmen,) bewußt zu ſeyn glaubt. Wo aber Beſtimmung nach Naturgeſetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Weſen der Dinge geſchauet zu haben vorgeben, und darum die Freyheit dreuſt vor unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerſpruch nirgend anders liege, als darin, daß, da ſie, um das Naturgeſetz in Anſehung menſchlicher Handlungen geltend zu machen, den Menſchen nothwendig als Erſcheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fodert, daß ſie ihn als Intelligenz auch als Ding an ſich ſelbſt, denken ſollten, ſie ihn immer auch da noch als Erſcheinung betrachten, wo denn freylich die Abſonderung ſeiner Cauſalität (d. i. ſeines Willens) von allen Naturgeſetzen der Sinnenwelt in einem und demſelben Subjecte im Widerſpruche ſtehen würde, welcher aber wegfällt, wenn ſie ſich beſinnen, und, wie billig eingeſtehen wollten, daß hinter den Erſcheinungen doch die Sachen an ſich ſelbſt (obzwar verborgen,) zum Grunde liegen müſſen, von deren Wirkungsgeſetzen man nicht verlangen kann, daß ſie mit denen einerley ſeyn ſollten, unter denen ihre Erſcheinungen ſtehen.

Die ſubjective Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens zu erklären, iſt mit der Unmöglichkeit, ein In-

tereſſe*) ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Menſch an moraliſchen Geſetzen nehmen könne, einerley; und gleichwol nimmt er wirklich daran ein Intereſſe, wozu wir die Grundlage in uns das moraliſche Gefühl nennen, welches fälſchlich für das Richtmaaß unſerer ſittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die ſubjective Wirkung, die das Geſetz auf den Willen ausübt, angeſehen werden muß, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem ſinnlich-afficirten vernünftigen Weſen das Sollen vorſchreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Luſt oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Caußalität

*) Intereſſe iſt das, wodurch Vernunft practiſch, d. i. eine den Willen beſtimmende Urſache wird. Daher ſagt man nur von einem vernünftigen Weſen, daß es woran ein Intereſſe nehme, vernunftloſe Geſchöpfe fühlen nur ſinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Intereſſe nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derſelben ein genugſamer Beſtimmungsgrund des Willens iſt. Ein ſolches Intereſſe iſt allein rein. Wenn ſie aber den Willen nur vermittelſt eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Vorausſetzung eines beſonderen Gefühls des Subjects beſtimmen kann, ſo nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Intereſſe an der Handlung, und, da Vernunft für ſich allein weder Objecte des Willens, noch ein beſonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, ſo würde das letztere Intereſſe nur empiriſch und kein reines Vernunftintereſſe ſeyn. Das logiſche Intereſſe der Vernunft (ihre Einſichten zu befördern,) iſt niemals unmittelbar, ſondern ſetzt Abſichten ihres Gebrauchs voraus.

tät derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Caußalität, von der, wie von aller Caußalität, wir gar nichts a priori bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniß der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwey Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben,) die Ursache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, seyn soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt, (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der practischen Vernunft von Sinnlichkeit, nemlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobey sie niemals sittlich gesetzgebend seyn könnte,) sondern daß es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die

Die Frage also: wie ein categorischer Imperativ möglich sey, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nemlich die Idee der Freyheit, im gleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum practischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sey, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freyheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freyheit des Willens vorauszusetzen, ist auch, nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen,) ganz wohl möglich, (wie die speculative Philosophie zeigen kann,) sondern auch sie practisch, d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Caußalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist,) bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonsten genommen seyn mögen, für sich selbst practisch seyn, d. i. wie das bloße Princip der Allgemein-

gültig-

gültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freylich die Form einer reinen practischen Vernunft seyn würde,) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verlohren.

Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freyheit selbst als Caußalität eines Willens möglich sey. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund, und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber, ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntniß, und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehöret, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Princip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, daß ich es begrenze, und zeige, daß es nicht Alles in Allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sey; dieses Mehrere aber

kenne

kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntniß der Objective, mir nichts, als die Form übrig, nemlich das practische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen, und, diesem gemäß, die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende, Ursache zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder, oder dasjenige seyn, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; welche aber zu bestimmen, auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen aber empirischen Interesse herumsuche, anderer Seits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe, unter dem Namen der intelligibelen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliere. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen, (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt,) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünf-

tigen

tigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst, (vernünftiger Wesen,) zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freyheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlußanmerkung.

Der speculative Gebrauch der Vernunft, in Ansehung der Natur, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der practische Gebrauch der Vernunft, in Absicht auf die Freyheit, führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntniß bis zum Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit zu treiben, (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntniß der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung eben derselben Vernunft, daß sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung,

digung, die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-nothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Princips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes practisches Gesetz (dergleichen der categorische Imperativ seyn muß,) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn, daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nemlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdenn kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freyheit, seyn würde. Und so begreifen wir zwar nicht die practische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefodert werden kann.

DATE DUE

MAR 0 4 1999

FEB 2 4 1999

MAR 0 3 2002

MAR 0 4 2002

FEB 2 9 2004

FEB 1 1 2004

Printed in USA

193KU
D91

05346720

05346720

193 KU
C1
PHYSIK

UL 15 1975